

Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil

Carlo Ginzburg

Abstract

Germanic Mythology and Nazism : On an Early Work of Georges Dumézil

The article analyzes the ideological and methodological implications of some passages on contemporary Germany in Georges Dumézil's book *Mythes et dieux des Germains* (1939). A chapter of Dumézil's intellectual biography is therefore placed in the wider context of the attitude towards Nazism of some leading French intellectuals (including Marc Bloch, Georges Bataille, Roger Caillois, etc.) on the eve of the war.

Citer ce document / Cite this document :

Ginzburg Carlo. Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 40^e année, N. 4, 1985. pp. 695-715;

doi : 10.3406/ahess.1985.283199

http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1985_num_40_4_283199

Document généré le 13/03/2016

POLÉMIQUES ET CONTROVERSES

CARLO GINZBURG

MYTHOLOGIE GERMANIQUE ET NAZISME. SUR UN ANCIEN LIVRE DE GEORGES DUMÉZIL

Depuis quelques années une réévaluation de ce que l'on appelle la culture de droite est en cours. A l'absurde refoulement des nombreux problèmes qu'elle a soulevés et que l'on considère incompatibles avec le dogmatisme de gauche, on voit succéder une attitude qui récupère indistinctement — sans trop les remettre en question — problèmes et solutions. Cette confusion entre questions et réponses n'est pas toujours involontaire, ni innocente. Mais le refus des solutions n'implique pas nécessairement l'inexistence ou l'insignifiance du problème. A l'extrême limite, on peut dire que le racisme est lui aussi, *une* réponse (scientifiquement infondée et avec des conséquences pratiques monstrueuses) à une question bien réelle, celle des rapports entre biologie et culture. Des distinctions analogues s'imposent également à l'historien des sociétés humaines. La recherche sur les très longues continuités culturelles semble souvent, encore aujourd'hui, non seulement suspecte mais essentiellement condamnable, parce que accaparée depuis longtemps (sauf quelques exceptions, cependant importantes) par des chercheurs plus ou moins liés à la culture de droite.

Un cas comme celui de Georges Dumézil illustre de la meilleure façon, par l'ampleur et l'importance objective d'une œuvre qui dure maintenant depuis plus d'un demi-siècle, la complexité de la question.

1. Dumézil a souligné plusieurs fois l'existence, dans sa biographie intellectuelle, d'une césure déterminante qui coïncide avec l'année 1938. Dans les livres et dans les essais sur la mythologie comparée indo-européenne écrits avant cette date, il voit rétrospectivement les témoignages d'une recherche qui a du mal

POLÉMIQUES ET CONTROVERSES

à trouver la bonne voie. Ce tournant, profond et irréversible, était né de sa rencontre quelques années avant avec le grand sinologue Marcel Granet¹.

Un des premiers résultats de ce tournant fut un ouvrage, *Mythes et dieux des Germains* (Paris, 1939), ramené de façon explicite dans l'introduction à l'enseignement de Mauss et de Granet. Vingt ans plus tard, Dumézil en publia une seconde version, profondément remaniée jusqu'au titre (*Les dieux des Germains*, Paris, 1959). En la présentant, Dumézil justifia ce remaniement par le caractère hâtif et prématuré du livre de 1939, auquel s'ajoutent, naturellement, les progrès intervenus entre-temps dans la recherche². L'autocritique et la révision constante des résultats obtenus sont du reste les traits typiques du travail de Dumézil. Il est tout de même significatif que, dans la préface de 1959, il confirme à nouveau la césure intervenue depuis 1938 : *Mythes et dieux des Germains* était en fait revendiqué comme une œuvre de la pleine maturité de son auteur.

2. Arnaldo Momigliano a remarqué, dans un très brillant essai, qu'il « est presque certain qu'un élément de désaccord politique séparait dès le début Dumézil de ses maîtres durkheimiens ». Voici les preuves alléguées : le premier livre, *Le festin d'immortalité* est dédié à Pierre Gaxotte, secrétaire de Maurras, ensuite proche du régime de Vichy ; puis *Mythes et dieux des Germains* porterait « des traces très claires de sympathie pour la culture nazie »³. Le jugement est net, mais il ne renvoie pas à des textes particuliers. D'autre part, le livre est non seulement épuisé depuis longtemps, mais il est également difficile à trouver, même dans les grandes bibliothèques⁴. Il sera donc opportun d'en faire une lecture analytique, même si elle doit être incomplète.

Avant d'entreprendre cette analyse, je signalerai brièvement deux comptes rendus parus en 1940, un an après la publication de *Mythes et dieux des Germains*. Après avoir examiné les aspects historico-érudits de la recherche, on verra que l'un et l'autre s'arrêtent aux allusions qu'avait faites Dumézil à la réalité allemande la plus récente. Dans la *Deutsche Literaturzeitung*, S. Gutenbrunner évalua de manière essentiellement positive les rapports avec le « patrimoine spirituel » (*Gedankengut*) national-socialiste, en remarquant que « même si le lecteur allemand ne voit pas les choses de la même façon que Dumézil, ils peuvent être vus comme une reconnaissance de l'unité existant entre esprit germanique et esprit allemand »⁵. Du côté français, dans les pages de la *Revue historique*, on trouve un éloge, beaucoup plus chaleureux, se rapportant non seulement au livre dans son ensemble, mais aussi, spécialement, aux passages dont le sujet est contemporain :

Ce n'est pas un des moindres intérêts de l'ouvrage de M. Dumézil que d'avoir su indiquer, avec beaucoup de discrétion et un sens très juste des nuances, comment, dans l'étonnante et formidable Allemagne que nous avons vu aujourd'hui se dresser sous nos yeux, se prolongent certains penchants, mythiquement guerriers et mystiquement juvéniles que déjà décelait, dans le même groupe, l'évolution des traditions reçues du plus vieux passé indo-européen⁶.

3. Ces paroles venaient d'un grand historien, d'un juif, de quelqu'un qui quelques années plus tard allait payer de sa vie sa propre participation active à

la résistance anti-nazie. Bloch devait avoir écrit ce compte rendu au début de la guerre : le fascicule de la *Revue historique*, avec la mention « avril-juin 1940 » parut alors que la France avait signé l'armistice. Dans cette phase tragique de sa vie et de son pays, confiée aux pages de *l'Étrange défaite*, Bloch reconnaissait dans le livre de Dumézil non seulement les « marques très claires de sympathie pour la culture nazie » que Momigliano reconnaît aujourd'hui, mais une critique éclairante sur l'Allemagne de Hitler. Là se trouve un dilemme, qui exige un examen attentif des textes.

4. Dans les dernières pages de *Mythes et dieux des Germains*, Dumézil tira les conclusions de sa propre recherche. Dans la mythologie germanique on peut déterminer un élément — l'évolution dans le sens militaire — qui la distingue des autres mythologies du monde indo-européen. Cette évolution peut être relevée dans les connotations guerrières, et non pas seulement royales et sacerdotales, prises par le personnage d'Odin. Le fait que les guerriers à la peau d'ours (*berserkir*) disciples d'Odin, mentionnés dans les sagas islandaises, aient les mêmes caractéristiques non seulement que les « sociétés masquées » du type indien *Gandharva*, liées à une divinité souveraine comme Varuna, mais également les « sociétés armées » du type indien *Marut*, liées à une divinité guerrière comme Indra, indiquerait une « confusion préhistorique, apparemment inextricable ». Dans les termes de l'idéologie tripartite indo-européenne découverte et décrite par Dumézil à partir de cette période, on peut parler d'une prédominance de la seconde fonction (guerrière) aux dépens de la première (souveraine). Cette « militarisation » de la mythologie, qui avait déjà eu lieu à l'époque de la préhistoire, aurait assuré la renaissance des mythes germaniques au cours du XIX^e siècle. Dumézil observe qu'ailleurs, l'évocation des croyances des ancêtres est restée un phénomène artificiel et rhétorique. En revanche, depuis cent cinquante ans, en Allemagne

les « belles légendes » des Germains ont été non seulement repopularisées, mais *remythisées* : elles sont devenues, au sens strict, des mythes puisqu'elles justifient, soutiennent, provoquent des comportements individuels et collectifs qui ont tous les caractères du sacré.

Dumézil rappelle naturellement Wagner :

Les noms wagnériens, la mystique wagnérienne ont animé les combattants allemands de 1914 à 1918, aux heures de sacrifice et d'échec plus encore qu'aux heures de triomphe.

Et il poursuit ainsi :

Le troisième Reich n'a pas eu à créer ses mythes fondamentaux : peut-être au contraire est-ce la mythologie germanique, ressuscitée au XIX^e siècle, qui a donné sa forme, son esprit, ses institutions à une Allemagne que des malheurs sans précédent rendaient merveilleusement malléable ; peut-être est-ce parce qu'il avait d'abord souffert dans des tranchées que hantait le fantôme de Siegfried qu'Adolf Hitler a pu concevoir, forger, pratiquer une Souveraineté telle

POLÉMIQUES ET CONTROVERSES

qu'aucun chef germain n'en a connue depuis le règne fabuleux d'Odhin. La propagande « néo-païenne » dans l'Allemagne nouvelle est certes un phénomène intéressant pour l'historien des religions : mais elle est volontaire, à quelque degré artificielle. Beaucoup plus intéressant, en tout cas, est le mouvement spontané par lequel les chefs et la masse allemande, après avoir éliminé les architectures étrangères, ont coulé naturellement leur action et leurs réactions dans des moules sociaux et mystiques dont ils ne savaient pas toujours la conformité avec les plus anciennes organisations, les plus anciennes mythologies des Germains. (...) C'est cette sorte d'accord préétabli entre le passé et le présent, plutôt que les cas d'imitation consciente du passé, qui constituent l'originalité de l'actuelle expérience allemande⁷.

Dans un chapitre précédent — le septième —, consacré aux *Guerriers-fauves*, Dumézil avait illustré un des ces cas d'« accord spontané entre le passé et le présent ». Dans les *berserkir*, groupes de jeunes guerriers rappelés dans les sagas islandaises, il avait reconnu les continuateurs des Harii décrits par Tacite, ainsi que l'opposition dans la vie réelle de la troupe mythique de guerriers disciples d'Odhin, les *Einherjar*. Les *berserkir*, en effet, avait-il ajouté :

sont les « jeunes » ; ils assument dans la vie des sociétés germaniques cette fonction de fantaisie, de tumulte et de violence qui n'est pas moins nécessaire à l'équilibre collectif que la fonction conservatrice (ordre, tradition, respect des tabous) qu'assument les hommes mûrs et, éventuellement, les vieux.

Ces traditions, liées aux anciennes « sociétés d'hommes » ont donné lieu à deux développements divergents : d'un côté elles se sont abâtardies dans les mascarades hivernales répandues dans le folklore germanique ; de l'autre, elles ont continué, convertissant leur frénésie guerrière originelle en une « force réglée, qui tend à une sorte de chevalerie ». Et voici la conclusion :

Les considérations qui précèdent expliquent peut-être en partie certains phénomènes sociaux, parmi les plus récents, de l'Allemagne : le développement, le succès des corps paramilitaires, la *dura virtus* et les droits des Sections d'Assaut, les formes particulières de police qu'a parfois été tentée d'exercer une jeunesse en uniforme⁸.

5. Le lecteur qui se penche aujourd'hui sur ces pages est assailli par un sentiment de malaise qu'il n'est pas facile de définir. Une expression comme « formes particulières de police » se rapportant à l'activité des corps militaires ou paramilitaires nazis paraît assez euphémique. Mais chez le Dumézil de 1939, s'agissait-il d'euphémisme ou de détachement scientifique ? Ainsi que nous l'avons vu dans les passages que nous venons de citer, la mention d'hommes et institutions du Troisième Reich n'est pas accompagnée de jugements explicites. Les paroles de critique ou de condamnation sont absentes ; mais on ne trouve pas non plus de mots d'éloge ou d'exaltation. A première vue le ton paraît intentionnellement sobre, neutre. Il est certain que lorsqu'il se développe au passé le plus reculé, le discours de Dumézil glisse parfois du plan descriptif au plan normatif, comme dans l'allusion à l'intégration « nécessaire à l'équilibre collectif », entre la fonction de la violence et du tumulte confiée aux jeunes et la

fonction du maintien de l'ordre assurée par les anciens. Mais à travers l'« accord préétabli entre le passé et le présent » le lecteur était implicitement invité à chercher l'incarnation de cet idéal d'équilibre social dans la réalité contemporaine. Si les groupes paramilitaires comme les SA étaient présentés comme les héritiers des groupes guerriers juvéniles de la mythologie germanique, qui aura incarné l'instance d'équilibre, conservatrice, liée à l'ordre ? Peut-être le parti nazi et son *Führer*, beaucoup plus puissant (rappelait Dumézil) que les anciens chefs germaniques ?

C'est de Dumézil lui-même que venait l'invite à poser ce genre de question : dans la conclusion du livre, il remarquait qu'en dehors des concordances signalées explicitement entre présent et passé, « le lecteur en aura certainement noté bien d'autres »⁹. Or, il était notoire que la continuité entre la mythologie germanique et les orientations politiques, militaires et culturelles du Troisième Reich était un des pivots de la propagande nazie. Le régime de Hitler tirait de cette continuité sans cesse étalée un puissant élément de légitimation idéologique. Dans un cas au moins, Dumézil arrivait franchement à suggérer des thèmes qu'il était possible d'exploiter dans un but de propagande. Dans le dernier chapitre, de *Mythes et dieux des Germains*, « Censur iners », consacré à l'attitude envers la richesse dans l'ancienne civilisation germanique, Dumézil citait un long extrait de Saxo Grammaticus, axé sur l'opposition entre le roi Roericus, riche mais lâche, et le fier Rolvo, le roi qui l'avait vaincu. Saxo disait que Roericus était « riche de ressources mais pauvre par la façon dont il en usait : il était moins fort par la probité que par l'usure » (« *praestans opibus habituque fruendi/pauper erat, probitate minus quam fenore pollens* »). Mais le « censur iners » accumulé en tant d'années ne lui profite pas : Rolvo le détrône et distribue le butin entre ses propres compagnons d'armes. En reproduisant certains passages de ce « texte capital » de Saxo, Dumézil observait que maintenant « le III^e Reich pourrait se référer à lui pour sa critique des encaisses-or et pour la justification de son économie dynamique »¹⁰.

Il faut souligner cependant que, selon Dumézil, la continuité consciente, éventuellement remarquée par la propagande, entre traditions germaniques et Troisième Reich, était un phénomène superficiel, sinon franchement négligeable par rapport à la continuité spontanée, inconsciente, profonde, reprise dans la formule de l'« accord préétabli entre passé et présent ». Qu'une thèse de ce genre pouvait plaire, avec quelque réserve, au critique de la *Deutsche Literaturzeitung*, est un fait établi. Mais si tout cela nous amenait à conclure que les thèses de Dumézil ne faisaient que retrouver l'écho — avec des outils plus subtils et raffinés — des arguments de la propagande nazie, nous simplifierions injustement les données du problème. Parmi eux, il en est un nettement embarrassant : le compte rendu de Bloch.

6. Je ne dispose d'aucun élément sur les rapports entre Bloch et Dumézil. Ils durent en tout cas se nouer dans le cercle de l'école de Durkheim. Plus précisément, Antoine Meillet comme Marcel Granet, tous deux maîtres de Dumézil au-delà des tensions ou incompréhensions sur le plan personnel entre celui-ci et le premier nommé¹¹, purent constituer un intermédiaire avec Bloch. Celui-ci avait été lié avec Granet depuis ses jeunes années, et les travaux de Meillet dans le domaine de la linguistique indo-européenne étaient pour lui des points de

référence indispensables¹². La publication en 1938 d'un essai de Dumézil (« Jeunesse, éternité, aube : linguistique et mythologie comparées indo-européennes ») à la rigueur étrangère au domaine — pourtant très vaste — d'une revue, les *Annales*, qui n'affichait pas encore dans son propre titre ou sous-titre le mot « civilisations », s'explique vraisemblablement à la lumière des orientations partagées aussi par Bloch. En dehors de l'optique comparative, il y avait du reste un autre élément de convergence avec les recherches que Bloch conduisait depuis plusieurs années dans d'autres secteurs : l'attention portée aux phénomènes de mentalité sur une longue ou très longue période. On pense évidemment aux *Rois thaumaturges* (1924). Mais dans son livre splendide sur les *Caractères originaux de l'histoire rurale française* (1930), où sa dette intellectuelle envers Meillet se retrouve constamment, Bloch avait aussi cherché à expliquer en termes de mentalité un phénomène contemporain comme le morcellement de la propriété terrienne, lisant à reculons l'histoire des paysages agraires. La clé du présent était recherchée non pas dans un passé plus ou moins proche, comme la Révolution française, mais dans un passé lointain, peut-être proto-historique ou franchement préhistorique, documenté de façon très indirecte. Des formes très anciennes d'occupation du territoire étaient reconstituées à travers des toponymes ou des faits matériels comme la présence ou l'absence de clôtures. Ce n'est qu'en déroulant à rebours le film de l'histoire que le dernier photogramme (le présent) devenait compréhensible¹³. Il n'y avait pas dans tout cela le désir d'atteindre une origine plus ou moins mythique (un fétiche, celui-ci, contre lequel Bloch continua à polémiquer jusqu'aux pages posthumes du *Métier d'historien*)¹⁴ : tout au contraire, il y avait la conscience que dans l'histoire des sociétés humaines les volontés de changement se heurtent à des inerties matérielles et plus encore mentales, très fortes.

On peut alors comprendre pourquoi la tentative faite par Dumézil pour déchiffrer la réalité de l'Allemagne contemporaine à travers les catégories offertes par le lointain passé indo-européen pouvait fasciner Marc Bloch. Il avait lu *Mythes et dieux des Germains* à travers ses propres recherches, et inversement. Ilisola du chapitre de Dumézil sur les « Mythes de la souveraineté » le thème des origines de la conception germanique de la royauté sacrée : une conception, observait Bloch, basée sur des représentations radicalement opposées à ce qu'il y avait « de plus pur » dans le christianisme et destinées à prolonger ses propres effets (« j'ai cherché ailleurs à le montrer, et M. Dumézil, je crois, ne me démentirait point »), bien au-delà du Moyen Âge. Après cette allusion aux *Rois thaumaturges* que, du reste, Dumézil avait citée en l'approuvant, Bloch rappelait indirectement les thèmes de la *Société féodale* qui venait d'être publiée : la naissance de la chevalerie venue d'anciens rites initiatiques de la jeunesse, transformés par un univers social complètement différent¹⁵ ; l'émergence dans la « Romania » — après les invasions — d'un passé apparemment enseveli, destiné à laisser une empreinte profonde sur la civilisation médiévale. A ce propos, Bloch relevait — et ce n'était pas une petite critique — comment plusieurs caractéristiques, que Dumézil avait tendance à considérer comme spécifiquement germaniques, étaient en réalité imposées par des circonstances communes à des groupes ethniques très différents les uns des autres. Mais cette remarque précise n'infirmais pas à ses yeux la question de fond posée par Dumézil : en quoi consiste et comment s'explique la spécificité germanique

d'abord, allemande ensuite ? Selon Dumézil, on devrait chercher la réponse dans le tournant culturel profond que l'on constatait déjà à l'époque préhistorique. Bloch déclarait ne pas pouvoir, par incompetence, pousser jusqu'à un passé aussi lointain : mais il retrouvait la même spécificité à l'époque médiévale qui lui était plus familière. A la fin du compte rendu, l'irréductible antithèse entre la conception germanique de la royauté sacrée et ce qu'il y a de « plus pur » dans le christianisme était à nouveau formulée en reconnaissant, dans le monde germanique, la présence de « tendances sentimentales et religieuses — sociales aussi, d'ailleurs — fort étrangères à l'universalisme de la chrétienté latine ». Si à la veille ou au début de la guerre, l'inquiétante diversité allemande se présentait, pour Bloch, dans ces termes (loin d'être clairs, malgré les apparences), on peut comprendre pourquoi le livre de Dumézil sur les mythes et les dieux germaniques pouvait lui offrir une réponse.

7. Une réponse, à condition d'en accepter le postulat initial : celui de la continuité du passé indo-européen. Car c'est bien d'un postulat qu'il s'agit. Sur la nature de cette continuité, le Dumézil de *Mythes et dieux des Germains* ne se prononçait pas. La réserve formulée par S. Gutenbrunner dans la *Deutsche Literaturzeitung* : « le lecteur allemand ne voit pas les choses de la même façon que Dumézil », doit être attribuée à l'absence d'un renvoi explicite à la race comme élément de continuité. Un critique extrêmement favorable, comme l'archéologue A. Grenier, exprima, à partir de positions tout à fait différentes, son propre malaise face à la thèse de l'« accord préétabli » entre passé préhistorique et présent, se demandant si Dumézil n'avait pas extrait de la documentation des formules si générales qu'elles pouvaient être appliquées aussi bien aux Germains qu'aux Allemands, « lesquels sont, après tout, un autre peuple »¹⁶. De son côté, Bloch préféra ne pas tenir compte des formulations plus radicales de Dumézil qui impliquaient une continuité absolue et inconsciente à travers le temps (« accord préétabli », « moules sociaux et mystiques dont ils ne savaient pas toujours la conformité avec les plus anciennes organisations, les plus anciennes mythologies des Germains »). Son insistance sur le « mouvement spontané » de retour aux mythes germaniques, émergé entre les « sociétés qui étaient les héritières plus directes de l'ancienne Germanie », laissait entrevoir une continuité plutôt culturelle qu'ethnique.

En somme, chaque critique s'est trouvé devant, ou s'est construit, un Dumézil différent. L'opération s'est poursuivie jusqu'à ces toutes dernières années, souvent grâce à des lecteurs d'exception, engagés à lire dans les mêmes textes, parfois dans les mêmes phrases, de nouvelles significations. En 1979, alors que Dumézil entrait à l'Académie Française, Claude Lévi-Strauss prononça le discours d'usage pour la réception du nouveau membre. Parvenu presque à la fin, il s'arrête sur la caractéristique d'ensemble, « prophétique », de l'œuvre de Dumézil à bien des égards : celle d'avoir affronté le problème « du rôle de l'idéologie dans la vie des sociétés humaines : idéologie dont, après des siècles voués à la raison triomphante, nous observons le foudroyant retour ». Et ici, Lévi-Strauss citait (de mémoire) la phrase de *Mythes et dieux des Germains* sur les chefs et les masses allemandes qui, sans s'en rendre compte, avaient « coulé naturellement leur action et leurs réactions dans des moules sociaux et mystiques hérités d'un passé très lointain ». Aujourd'hui,

POLÉMIQUES ET CONTROVERSES

poursuivait Lévi-Strauss « nous sommes témoins de phénomènes du même ordre en Iran et en Asie du sud-est. C'est sous la poussée des idéologies que les peuples doutent d'eux-mêmes ou s'affrontent, que les sectes prolifèrent, que se réveillent les querelles religieuses ». Dans notre continent, des voix font appel à l'« âme indo-européenne ». Mais c'est précisément l'œuvre de Dumézil qui constitue l'antidote le plus efficace contre ces « illusions ». Il a montré que l'idéologie indo-européenne n'est pas autre chose qu'une « forme vide », ou mieux encore une forme qui, au cours des siècles ou des millénaires a été remplie au fur et à mesure par des contenus philosophiques, politiques ou sociaux différents¹⁷.

Nous ne savons pas jusqu'où Dumézil a pu se reconnaître dans l'interprétation proposée par Lévi-Strauss. Dans la page que nous avons citée, on est tenté de voir plutôt un épisode de la bizarre joute intellectuelle qui, dans les dernières années, a réuni et (le plus souvent) courtoisement divisé les deux chercheurs¹⁸. La tentative récente de la *nouvelle droite* de s'approprier l'œuvre de Dumézil dont elle interprète les résultats (l'idéologie tripartite indo-européenne surtout) comme un archétype exemplaire, a été certes souvent désavouée, de façon tranchante, par Dumézil lui-même¹⁹. Nous avons vu cependant que dans *Mythes et dieux des Germains* la tendance à interpréter les données dans un sens normatif était souvent perceptible. Or l'expression « forme vide » utilisée par Lévi-Strauss reprend la métaphore dumézilienne des « moules sociaux et mystiques », dévaluant cependant la continuité des contenus, la « conformité avec les plus anciennes organisations, les plus anciennes mythologies des Germains » — phrase curieusement (ou significativement) écartée dans la citation de mémoire rappelée ci-dessus. Il s'agit d'une lecture transcendantale de l'œuvre de Dumézil, complètement différente de la lecture archétypique proposée par exemple par Eliade. Laissons à ceux qui aborderont l'ensemble de l'œuvre de Dumézil le soin d'évaluer la valeur respective de ces interprétations (vraisemblablement déformantes). Posons-nous en revanche une question différente, celle de savoir si, et jusqu'à quel point, la détermination d'une continuité idéologique entre la mythologie indo-européenne dans sa variante germanique et les réalités politiques, sociales et institutionnelles du Troisième Reich peut contribuer à une plus grande compréhension de ce dernier.

8. Une telle question est on ne peut plus actuelle. Au cours des toutes dernières années, une historiographie du monde contemporain, uniquement soucieuse des temps brefs de la politique au sens étroit, est apparue dramatiquement inadéquate face à l'émergence de phénomènes imprévus tels que ceux évoqués par Lévi-Strauss (l'Iran de Khomeini, le Cambodge de Pol Pot). A une époque d'idéologies envahissantes, nous rappelle encore Lévi-Strauss, c'est de l'historien des religions et de l'expert en mythologie comparée que peut venir une aide précieuse pour déchiffrer la réalité. Sur ce terrain, les objections de principe n'ont pas de raison d'être. La reconstitution de diachronies longues ou très longues n'exclut pas l'utilité des analyses synchroniques. Pour comprendre un phénomène comme les SA une comparaison avec d'autres groupes paramilitaires contemporains — à commencer par les « squadristi » italiens — est inévitable. Ceci n'empêche pas que la comparaison proposée par Dumézil entre les

SA et les *berserkir* des sagas islandaises puisse faire émerger des éléments importants.

Nous pourrions terminer le discours commencé par *Mythes et dieux des Germains* sur cette conclusion décevante et fausement équitable. Mais l'interprétation d'un texte aussi controversé et éluif ne peut se réduire à la discussion des différentes réactions qu'il a suscitées. Une analyse plus serrée est nécessaire, afin de voir avec quels matériaux Dumézil a travaillé, et comment il a travaillé. Il est évident qu'un jugement sur l'*opus operatum* ne peut pas faire abstraction de celui sur le *modus operandi*. Le chapitre consacré aux *Guerriers-fauves*, que nous avons déjà repris rapidement, servira d'échantillon choisi pour cette analyse.

9. La question abordée par Dumézil était entrée dans une phase nouvelle depuis environ une décennie, à la suite de la rencontre de deux filons de recherche, jusqu'alors indépendants : le premier sur les *berserkir* ; le second, sur les sociétés ou associations masculines (*Männerbünde*). Le mérite de cette rencontre, grâce à laquelle le phénomène des *berserkir* était situé pour la première fois dans un contexte qui en permettait l'interprétation, doit être attribué (remarque Dumézil) à deux chercheurs : Lily Weiser (puis Weiser-Aall) et Otto Höfler. En effet le lien entre leurs recherches est très serré (il faut remarquer qu'ils étaient tous deux disciples du germaniste Rudolf Much). Mais à un examen plus attentif, on voit apparaître des différences évidentes.

Dans son essai très nourri (*Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Bühl, 1927), Lily Weiser avait étudié les « sociétés masculines » sur fond initiatico-religieux, typologiquement similaires à celles que H. Schurtz avait retrouvé un peu partout dans le monde²⁰ en développant de façon systématique et assez abstraite les recherches de Usener. Mais tandis que Schurtz avait présenté, dans une perspective rigoureusement évolutionniste, les « sociétés masculines » comme une étape nécessaire de la vie vers la formation de la société, l'intérêt de Lily Weiser était, du moins initialement, différent. A travers les pages de Theodor Reik sur les rites de puberté parmi les peuples primitifs, Lily Weiser apercevait derrière les cérémonies initiatiques la « lutte entre deux générations ». Les tensions œdipiennes chargent le rapport entre pères et fils de sentiments ambivalents, faits de haine et d'amour : l'initiation exprime symboliquement, au moyen de rituels terrorisants, la répression des énergies de la jeunesse²¹. On entrevoit dans ces considérations, à peine atténuées par une distinction assez prévisible entre les interprétations de l'école freudienne et la richesse des faits spécifiques qu'elle met en lumière, la genèse extra-scientifique probable (finement soulignée par W. E. Peuckert²²) de l'essai de Lily Weiser : le mouvement juvénile grandiose et composite à travers lequel s'exprima, dans l'Allemagne des premières décennies du xx^e siècle, la fracture culturelle qui s'était ouverte entre les fils et les pères²³.

L'attention de Lily Weiser pour les rites d'initiation comme moment de conflit de générations venait vraisemblablement de là. Mais ce thème a été abandonné, de même que l'allusion polémique à l'importance de l'initiation des femmes, généralement sous-estimée par les chercheurs²⁴. La recherche prenait une autre voie : celle de la démonstration de l'existence de « sociétés masculines » dans l'antiquité germanique, à travers un dossier documentaire

comprenant Tacite (la *Germania*), les sagas islandaises, l'*Historia Danica* de Saxo Grammaticus, les récits recueillis par les frères Grimm. Et, des pages de Saxo et des sagas islandaises rédigées entre le ^{xiii}^e et le ^{xvi}^e siècle, surgissent les *berserkir*, groupe initiatique de guerriers sélectionnés. A travers une analyse très riche et très subtile, qu'il est impossible d'exposer ici en détail, Lily Weiser montrait qu'ils étaient présentés en même temps comme des êtres humains, cependant capables de prouesses extraordinaires lorsqu'ils tombaient périodiquement dans un état de fureur déchaînée, et comme des entités mythiques, capables de s'affubler de peaux de bêtes (loups, ours). L. Weiser concluait qu'il fallait résoudre l'énigme à travers une comparaison avec des phénomènes germaniques analogues : en effet, les *berserkir* « personnifiaient à l'origine l'armée des morts (*Totenheer*) » et les auteurs des sagas étaient parfaitement conscients de cette double identité²⁵. La comparaison proposée portait d'un côté sur les mythes et les rites toujours vivants dans le folklore germanique, axés précisément sur « l'armée des morts » ou la « chasse sauvage (*Wilde Jagd*) », d'autre part, selon E. Mogk, sur les croyances rattachées aux loups garous²⁶. Des éléments tels que l'extase, la possibilité de se transformer en animaux, le lien avec l'armée des morts conduisent tous à Odhin, la divinité guerrière dont les *berserkir* étaient les disciples.

C'est de ces conclusions (acceptées ensuite intégralement par Dumézil) que part explicitement Otto Höfler dans son livre *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Francfort-sur-le-Main, 1934), unique volume paru d'une œuvre qui devait en comprendre deux autres, rédigés, du moins en partie, mais demeurés à l'état de manuscrit²⁷. Sa résonance internationale immédiate, de loin supérieure à celle de l'essai de Lily Weiser, toucha des milieux de recherche très différents les uns des autres, du folklore à l'iranisme. En dehors de Dumézil et de Lily Weiser, des chercheurs tels que Stig Wikander et Karl Meuli réagirent de façon nettement favorable (même si Meuli finit ensuite par prendre ses distances avec les thèses de Höfler²⁸). Cependant, des critiques parfois rudes ne se firent pas attendre, sollicitées par les bizarres critères d'interprétation adoptés par Höfler. Comme nous l'avons déjà dit, Lily Weiser avait intégré sources littéraires (sagas), témoignages sur le mythe de la « chasse sauvage » et descriptions de rituels folkloriques pour soutenir que les *berserkir* « personnifiaient à l'origine l'armée des morts ». Höfler fit un pas en avant dans cette direction, en interprétant presque tous les témoignages sur l'apparition de la « chasse sauvage » comme preuves de l'existence de « sociétés masculines » sur fond initiatico-religieux. En d'autres termes, derrière les apparitions présumées, il y avait des groupes de jeunes en chair et en os qui croyaient représenter l'armée des morts. Grâce à l'érudition indiscutable de Höfler, le dossier recueilli par Lily Weiser s'élargissait, avec des résultats déconcertants. La lecture des sources proposée par Höfler dans *Kultische Geheimbünde*, constitue presque toujours un défi au bon sens le plus élémentaire. Ce choix d'interprétation caractérisé par une sorte de positivisme naïf était d'autant plus paradoxal chez un chercheur qui n'hésitait pas à polémiquer contre la platitude positiviste, au nom de « réalités » spirituelles supérieures²⁹.

Depuis toujours l'intégration entre mythes et rites constitue un passage délicat et problématique du travail des historiens des religions, anthropologues, folkloristes. Par un véritable coup de force herméneutique, Höfler annula toute

distinction entre mythes et rites, déchiffrant les documents des premiers comme preuve de l'existence des seconds. Sur la base d'un choix aussi insoutenable (même s'il venait de prémisses tout à fait différentes) l'égyptologue anglaise Margaret Murray avait accueilli, avec les coupures nécessaires, les descriptions du sabbat fournies par les sorcières poursuivies en justice, comme preuve de l'existence d'un culte secret fondé sur des rituels de fertilité. L'adhésion de Höfler aux thèses de Margaret Murray n'a rien d'étonnant³⁰.

Le principal ouvrage de Margaret Murray (*The Witch-cult in Western Europe*, Oxford, 1921), considéré durant des décennies comme une interprétation presque canonique, est aujourd'hui complètement discrédité³¹. *Kultische Geheimbünde der Germanen* a connu un sort différent. L'existence des « sociétés masculines » secrètes sur fond rituel a été non seulement acceptée par de nombreux chercheurs comme un fait établi dans l'aire germanique, mais elle a été retrouvée ailleurs, tout d'abord dans l'aire iranienne. Les objections soulevées par les critiques à propos de Höfler ont eu un retentissement limité, si l'on excepte celles, radicales, soulevées par F. Ranke selon lequel tous les témoignages sur les apparitions de l'armée des morts étaient des hallucinations pures et simples, documents pathologiques plutôt que mystico-religieux³². Mais cette interprétation, d'un rationalisme assez étroit, apparaît aussi insoutenable que la thèse proposée par Höfler.

Nous avons déjà dit que la documentation rassemblée par *Kultische Geheimbünd* était beaucoup plus riche que celle analysée par Lily Weiser. Cependant certains thèmes avaient été abandonnés. Lily Weiser avait tout d'abord rapproché l'extase des chamans euro-asiatiques de la frénésie guerrière déchaînée (*Raserei*) des *berserkir*. En second lieu, elle avait signalé la présence de divinités féminines à la tête de la « chasse sauvage », en s'interrogeant sur le rapport entre Perchta, dans le domaine germanique, et Artémis, dans le domaine méditerranéen. Au premier point était rattachée, paraît-il, l'hypothèse avancée avec prudence, selon laquelle l'ensemble mythico-rituel analysé avait des racines non seulement indo-européennes, mais franchement pré-indo-européennes ; au deuxième point, les allusions aux relations avec les thèmes de la fertilité³³. On entrevoyait, derrière les associations guerrières germaniques, quelque chose de plus vaste et de plus complexe, ni spécifiquement guerrier ni spécifiquement germanique. Ces possibilités de ramifications furent nettement dévalorisées par Höfler. L'extase des guerriers germaniques n'était pas un phénomène individuel mais un déchaînement contrôlé obtenu à travers la communion avec les morts, « source incommensurable d'énergies sociales et étatiques ». Les divinités féminines et les connotations liées à la fertilité étaient considérées comme nettement marginales. Höfler affirmait que le noyau central du « culte extatique de la religion germanique des morts » est le « lien (religio !) entendu comme un devoir sacré, avec les morts-vivants et leur guide »³⁴. Le mythe héroïque et guerrier de l'« armée des morts » germanique était irréductible aux « concepts généraux de la science positiviste des religions, c'est-à-dire la magie de la fertilité et la magie apotrope ». Chaque tentative de liaison entre frénésie guerrière germanique et extases chamanes était repoussée, aussi bien que la superposition de « concepts orientaux » sur la mythologie germanique : Wodan/Odhin n'est pas un dieu de la débauche (*Ausschweifung*) mais « le dieu des morts, des guerriers, des rois et de l'État »³⁵.

Les phrases citées sont tirées des dernières pages de *Kultische Geheimbünde der Germanen*, à l'exception des deux dernières qui viennent d'une réponse polémique à un compte rendu de F. van der Layen. Entre les unes et les autres il était arrivé à Höfler une singulière infortune : celle de trouver *in extremis*, grâce à une indication de Meuli, les actes d'un procès qui s'était déroulé à la fin du ^{xvii}^e siècle contre un vieux loup-garou de Livonie³⁶. On se souviendra que l'annexion des loups-garous au dossier sur les « sociétés masculines » avait déjà été suggérée par Lily Weiser, suivant une indication de Mogk. La voix d'un adepte des « sociétés masculines » secrètes arrivait enfin jusqu'à Höfler sans passer par le filtre de la tradition littéraire. Mais on remarquait, dans le commentaire qui accompagnait la nouvelle publication des actes du procès, dans l'appendice du livre, un embarras évident : les récits du vieux loup-garou étaient pleins de détails fabuleux, qu'il était difficile d'interpréter comme des descriptions littérales des rites ; en plus, ils étaient explicitement centrés sur le thème des batailles menées périodiquement pour la fertilité, contre les sorcières et les sorciers ; enfin ils mentionnaient franchement la présence dans ces batailles de loups-garous féminins. Höfler s'en tirait en disant que le vieux loup-garou était un fanfaron et, qui plus est, un balte. Les groupes guerriers germaniques étaient au contraire rigoureusement masculins, ils ne se mêlaient pas de fertilité — c'était en somme tout autre chose³⁷.

Il est clair que ces tours de passe-passe herméneutiques étaient dictés par la volonté de ne pas mettre en discussion le cadre de la recherche. Sa matrice idéologique est claire et les paroles qui constituent la conclusion du livre sont très claires aussi :

La vocation spécifique de la race nordique, sa force créatrice d'États, se réalisèrent dans les sociétés masculines (*Mannerbünde*), les conduisant à se développer de la façon la plus riche. Dans la plénitude de leur puissance, elles constituent à la fois un élément portant et une force de choc : en luttant, modelant et dominant, elles sont entrées dans l'histoire du monde³⁸.

Dans la Germanie de ces années-là, de telles affirmations n'avaient certes pas une saveur originale. En 1928, A. Krebs avait écrit dans la revue *Partei und Gesellschaft. Nationalsozialistische Briefe*, que le *Bund* masculin est la cellule de laquelle « tous les états tirent leur origine »³⁹. A la différence de Lily Weiser, pour ses recherches, Höfler avait tiré son inspiration de ce filon, dont Krebs était un représentant typique, du mouvement juvénile qui débouche dans le nazisme. Mais après avoir caractérisé la première phase du mouvement nazi, ce filon *bündisch* finit ensuite par être relégué carrément au deuxième plan⁴⁰. Ce qui explique, entre autre chose, le violent éreintement du livre de Höfler paru en 1936 dans la revue *Rasse*. L'auteur, H. Spehr, jugeait *Kultisch Geheimbünde der Germanen*, ainsi que *Wodan und germanischer Schicksalglaube* de M. Ninck, comme un « grave danger pour la situation politico-culturelle actuelle ». La critique n'était pas seulement d'ordre scientifique : en modelant l'image des Germains sur celle des guerriers vikings (les *berserker*) qui s'étaient détachés du sol de la patrie, les deux auteurs avaient oublié que « l'homme germanique de l'époque païenne — surtout sur le sol allemand — est avant tout un

paysan ; un guerrier aussi, certes », mais bien différent des démoniaques chevaliers primitifs, des membres frénétiques des groupes secrets, des extatiques. Spehr concluait que le signe distinctif de l'âme de la race nordique et de la religion indo-germanique originelle est la mesure, l'*eusebeia* et la *sophrosyne* : et non l'*ekstasis*, l'*orgia* sacrée qui caractérise l'âme raciale de l'Asie mineure⁴¹. Évidemment, l'exaltation de la férocité guerrière des « sociétés masculines » germaniques évoquait aux yeux du critique de Rasse les SA qui, deux ans auparavant, avaient été l'objet de la purge sanglante qu'on sait. Par rapport à l'image solidement rurale, gardienne des vertus traditionnelles que le régime nazi voulait donner de lui-même, à ce moment-là, le livre de Höfler était sorti légèrement trop tard.

Revenons à *Mythes et dieux des Germains*. Dans cet ouvrage, Dumézil se servait du livre de Höfler sans exprimer à son égard le moindre détachement critique. Mais le rapprochement entre *berserkir* et SA proposé par Dumézil était déjà implicite dans *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Les *berserkir* étaient déchiffrés à travers les SA, et vice versa. Plus que de cercle hermétique il faudra parler, dans un cas de ce genre, de cercle vicieux.

Reste le compte rendu de Bloch. Faut-il l'interpréter comme le fruit d'une méprise occasionnelle, d'une lecture superficielle ? Cette hypothèse en elle-même improbable est en tout cas en contradiction avec le fait que Bloch connaissait bien un des livres dans lesquels Dumézil avait, comme nous l'avons vu, largement puisé : celui de Höfler. En effet, en 1937, Bloch avait écrit, toujours dans la *Revue historique*, en termes très favorables, à propos de *Kultische Geheimbünde der Germanen* :

L'érudition est étonnante ; la finesse psychologique, le sens de la vie ne le sont pas moins. Rarement, on a pénétré plus loin dans le substrat de credo populaires superposés dont l'Europe s'est si longtemps nourrie, ni mieux analysé, dans une mythologie censée une comme celle des Germains, la coexistence de divinités naturistes et de divinités guerrières.

Ces jugements positifs (tous largement discutables, à part la juste reconnaissance de l'érudition de Höfler) dépassaient de loin la critique faite au refus, peut-être préconçu, de tenir compte d'explications tirées de la superposition du christianisme aux anciens mythes. La remarque soulevée par Bloch — reléguée dans une note à propos de l'interprétation d'un passage de l'édit de Rotari condamnant les déguisements accomplis « latrocinandi animo » — est encore plus marginale. Comme d'habitude, Höfler avait vu dans ces déguisements les traces de cultes anciens : « Ce n'est pas, je crois, faire preuve d'un esprit exagérément terre à terre que de déplorer le mépris où certains mythologues tiennent, d'aventure, les explications les plus simples », commentait Bloch. Il est étrange que Bloch n'ait pas développé à fond une critique qui sapait les bases mêmes de la thèse de Höfler. Et il est encore plus curieux qu'il n'ait pas déchiffré les implications idéologiques, pourtant si évidentes, d'un ouvrage tel que *Kultische Geheimbünde* — commenté, notons-le, à l'intérieur d'un compte rendu dominé par l'inquiétude, ou plutôt par « l'angoisse », causée par les déformations nationalistes et racistes revenant dans les recherches allemandes de ces années-là⁴².

10. La biographie intellectuelle et politique de Bloch dans les années qui précèdent la guerre est pratiquement inexplorée. Sa correspondance même avec Febvre est encore inédite. Afin de déchiffrer, du moins en partie, les motifs de l'accueil favorable réservé par Bloch aux livres de Dumézil et de Höfler, nous aurons à suivre une voie indirecte.

En 1936, Élie Halévy présenta à la Société française de Philosophie une communication intitulée « L'ère des tyrannies », publiée ensuite dans le *Bulletin* de la même institution, accompagné de quelques lettres de commentaire. Parmi elles, il y avait une lettre de Marcel Mauss. Mauss approuvait pleinement la connexion entre bolchevisme d'un côté, fascisme et nazisme de l'autre, signalant dans ce contexte l'importance des écrits de Sorel desquels s'étaient réclamés Lénine, Mussolini et, indirectement (à travers Mussolini), Hitler aussi. Le parti bolchevique, poursuivait-il, est resté une société étroite, pourvue d'une organisation armée (la Guépéou). Il est installé au centre de la Russie, de même que le parti fasciste et le parti hitlérien, qui ne disposent ni d'artillerie ni de flotte mais d'un appareil policier, sont installés en Italie et en Allemagne. Ici, écrivait Mauss :

je reconnais facilement des événements comme il s'en est souvent passé en Grèce, et que décrit fort bien Aristote, mais qui, surtout, sont caractéristiques des sociétés archaïques, et peut-être du monde entier. C'est la « Société des hommes », avec ses confréries publiques et secrètes à la fois et, dans la société des hommes, c'est la société des jeunes qui agit.

C'est d'une forme d'action peut-être nécessaire, mais sociologiquement arriérée, concluait Mauss. Elle satisfait le besoin

de secret, d'influence, d'action, de jeunesse et souvent de tradition... Ce sont des recommencements, des séquences identiques⁴³.

Cette lettre, réimprimée en 1938 lorsque *L'ère des tyrannies* parut en volume, immédiatement après la mort de Halévy, n'avait pas pu échapper à Dumézil (ni, probablement, à Bloch). Dans *Mythes et dieux des Germains* qui, comme nous l'avons vu, se réclamait explicitement de l'enseignement de Mauss, le rapprochement entre organisations paramilitaires nazies et « sociétés de jeunes » archaïques était repris et développé, mais dans un esprit complètement différent. Ainsi que l'a bien vu Momigliano (et comme on a cherché à le démontrer ici) entre les mailles du discours détaché de Dumézil, on voyait apparaître par moments une sympathie idéologique mal dissimulée pour la culture nazie.

Chez Mauss, la reconnaissance des composantes archaïques des dictatures du xx^e siècle s'accompagnait d'ébauches d'une douloureuse réflexion autocritique⁴⁴. Il faudra revenir sur ce sujet. Il suffira de dire ici que son invite implicite à analyser la réalité politique contemporaine avec des instruments anthropologiques fut tout de suite requise. En 1937 naquit à Paris le Collège de Sociologie, où les thèmes maussiens se greffaient bizarrement sur une institution qui, au-delà des rappels explicites aux groupes d'avant-garde (dada, surréalistes) se

proposait de ressusciter une société secrète ou un ordre religieux. Mais plus que des thèmes maussiens, on peut parler des thèmes duméziliens. Roger Caillois, un des principaux animateurs du Collège (l'autre étant Georges Bataille), était alors en rapports d'amitié et de collaboration très étroits avec Dumézil. Bien des contributions de Caillois à l'activité du Collège — recueillis par la suite dans *L'homme et le sacré*, troisième volume d'une collection qui avait été inaugurée avec *Mythes et dieux des Germains*⁴⁵ — s'inspiraient des recherches encore inédites de Dumézil.

Le programme du Collège soulignait la contradiction entre le développement des « sciences de l'homme » au cours du demi-siècle et le retard dans l'analyse de la place des instincts et des « mythes » dans la société contemporaine : « Il résulte notamment de cette carence que tout un côté de la vie collective moderne, son aspect le plus grave, ses couches profondes, échappent à l'intelligence. » Pour dépasser cette contradiction on proposait une « sociologie sacrée » tournée vers « l'étude de l'existence sociale dans toutes celles de ses manifestations où se fait jour la présence active du sacré » : en particulier, le pouvoir, le sacré, les mythes⁴⁶. On reconnaît facilement les thèmes des recherches de Dumézil, traduits dans les préoccupations (ou obsessions) qui dominaient les protagonistes du Collège, Bataille et Caillois. Pour schématiser, nous pourrions dire que, pour Bataille, c'était le lien entre la mort, la sexualité et le sacré, pour Caillois entre celui-ci et le pouvoir. Chez l'un comme chez l'autre, ces thèmes impliquaient une attitude extrêmement ambiguë par rapport aux idéologies fascistes et nazies. Dans une lettre écrite de Rome à Raymond Queneau, en 1934, tout de suite après avoir visité l'exposition de la révolution fasciste, Bataille avouait déjà la fascination qu'avait exercée sur lui cette exhibition de symboles mortuaires, de draps noirs, de têtes de mort. Et il observait qu'il s'agissait malgré tout de quelque chose de sérieux qui ne devait pas demeurer le domaine exclusif de la propagande fasciste⁴⁷. Dans une conférence sur « Le pouvoir », que Bataille avait faite au Collège le 19 février 1938, remplaçant Caillois qui était malade, la fascination exercée par la symbolique fasciste se traduisait franchement par l'opposition entre le faisceau représenté en Italie « sur le ventre de toutes les locomotives » et le crucifix, associé, à la Frazer, à une « représentation obsessionnelle de la mise à mort du roi ». Et Bataille ajoutait comme commentaire que la hache du licteur, en tant qu'instrument des exécutions capitales, « est opposée ostensiblement à l'image du roi supplicié »⁴⁸. On retrouve la même atmosphère d'attraction trouble, intimement coupable pour les rites mortuaires du nazisme, dans le roman *Le bleu du ciel*, écrit en 1935 et publié près de vingt ans plus tard.

Les divagations de Caillois sur une communauté aristocratique composée d'individus impitoyables, tyranniques, prêts à affronter les rigueurs d'une époque glaciale imminente qui aurait provoqué une sélection implacable, avaient un son encore plus équivoque. Les connotations fascisantes de ces discours furent rapidement signalées par des critiques de gauche, socialistes et communistes, ainsi que par un auditeur assidu des conférences du Collège comme Walter Benjamin⁴⁹. Mais l'attention méfiante de Benjamin est significative. Le programme de travail du Collège avait réuni des hommes très différents les uns des autres, groupés sur des positions qui allaient se révéler rapidement incompatibles. Parmi les promoteurs, nous trouvons aussi bien l'antisé-

POLÉMIQUES ET CONTROVERSES

mite Pierre Libra — qui disparaît très vite de la scène — que Michel Leiris, qui commença par se tenir à l'écart puis communiqua à Bataille sa nette divergence scientifique quant à la position du groupe. Parmi les conférenciers, Anatole Lewitzky, élève de Mauss, fut par la suite fusillé par les nazis en 1942 avec deux autres collègues, pour avoir installé au Musée de l'Homme un centre d'activité clandestine. Nous ne possédons plus le texte de la conférence de Bataille sur « Hitler et l'ordre teutonique » (24 janvier 1939) : nous ne pouvons que présumer ses divergences avec la très brillante reconstruction historique de Hans Mayer sur « Les rites des associations politiques dans l'Allemagne romantique » (18 avril 1939) et leur rapport avec les associations protonazies et nazies ⁵⁰.

Alexandre Kojève, qui avait donné lui aussi une conférence au Collège sur « Les conceptions hégéliennes », avait observé ironiquement que le programme de Bataille et de Caillois était comparable à la tentative d'un prestidigitateur qui veut croire à la magie à travers ses propres trucs ⁵¹. En fait, au cours des deux années d'activité du Collège (de novembre 1937 à juillet 1939), de la veille du pacte de Munich à celle de la guerre, des apprentis chamans comme Bataille et des chamanologues rigoureux comme Lewitzki, des aspirants fondateurs de sociétés secrètes comme Caillois, et des historiens des sectes comme Meyer, trouvèrent un terrain de discussion commun. Rétrospectivement, on est surtout frappé par l'ambiguïté du cadre et par l'hétérogénéité des participants. Et cependant le projet équivoque d'une « sociologie sacrée » des réalités contemporaines, justement critiqué par Leiris, avait à ce moment-là de quoi attirer même des observateurs détachés, peu enclins aux confusions à caractère mystique ou esthétique.

Nous avons déjà parlé des rapports très étroits — à travers Caillois — de Dumézil avec l'activité du Collège de Sociologie. En revanche, j'ignore si Bloch avait des liens avec ce groupe. Mais les essais très connus de Lucien Febvre sur « Histoire et psychologie » (1938), et « Comment reconstituer la vie affective d'autrefois ? La sensibilité et l'histoire » (1941), même s'ils ont été écrits par un homme d'une autre génération et d'une formation tout à fait différente, suggèrent des voies de recherche pas très éloignées de celles définies par le Collège. Surtout le second essai qui, sous un voile de réticences et d'ambiguïtés visant à prévenir la censure nazie, insiste sur les implications politiques d'une psychologie historique qui tend

à la plus ancienne comme à la plus récente des histoires. A celle des sentiments primitifs en place, *in situ*, comme à celle des sentiments primitifs ressuscités. Comme à notre histoire de perpétuelles résurgences et résurrections sentimentales. Culte du sang, du rouge sang, dans ce qu'il y a de plus animal et de plus primitif. Culte des puissances élémentaires (...). Résurrection compensatrice d'une sorte de culte de la Terre Mère sur le sein de qui il est si bon, le soir, d'allonger filialement ses membres endoloris (...). Exaltation de sentiments primaires, avec brusque rupture d'orientation et de valence ; exaltation de la dureté aux dépens de l'amour, de l'animalité aux dépens de la culture — mais d'une animalité donnée, éprouvée comme supérieure à la culture... ⁵².

Le langage de Bloch est certainement différent. Mais sur ce fond d'incertitudes, d'ambiguïté, de problèmes à résoudre, de tentatives pour comprendre un

phénomène — le nazisme — qui semblait échapper aux outils de l'historiographie la plus éprouvée, non seulement politique mais également économique et sociale, les compte rendus de Bloch sur les livres de Höfler et de Dumézil se révèlent peut-être moins surprenants.

11. De l'enchevêtrement que nous avons cherché à démêler, on voit émerger des questions historiques et théoriques encore insuffisamment analysées. La première est celle des répercussions du nazisme sur une série de disciplines, parmi lesquelles la linguistique indo-européenne. Il serait commode de supposer que des écrits de propagande et des recherches sérieuses aient suivi des voies séparées. Mais la réalité fut plus compliquée, ainsi que le prouvent d'un côté les cas de contiguïté purement matérielle (qui, eux aussi, ne sont pas du tout négligeables) entre contributions scientifiques et ordures racistes⁵³, de l'autre côté les exemples (évidemment plus complexes) de chercheurs comme Höfler qui, partant de positions nazies ou philo-nazies obtinrent des résultats scientifiques discutables ou infondés, mais dans une certaine mesure importants. La seconde question est celle des tentatives d'analyse du nazisme en tant que phénomène non réductible à ses composantes politiques, économiques et sociales. Un livre comme *Mythes et dieux des Germains* indique qu'il n'est pas toujours facile de tracer une distinction entre ces deux questions.

Il y a cependant un troisième problème, d'ordre plus général. La distinction entre la recherche scientifique et des thèses motivées idéologiquement, entre les données documentaires et leur interprétation, est non seulement possible mais nécessaire. Elle permet d'utiliser des recherches spécifiques dans une perspective différente de celle où elles furent produites. Cependant, dans certains cas, ces données documentaires, tout en étant viciées par des options idéologiques, ont été obtenues *aussi* grâce à elles. Séparer le grain de l'ivraie n'est possible qu'à travers une critique interne. Si, par exemple, nous nous limitons à un refus préjudiciable d'ordre idéologique à l'égard des recherches qui développent de très longues continuités en termes de race (Höfler) ou d'archétypes (Eliade)⁵⁴ nous serions amenés à commettre une grave erreur. Ceci est valable *a priori* par rapport à l'œuvre, beaucoup plus riche et plus originale, de Dumézil. Beaucoup plus évasive aussi : la continuité inconsciente entre mythes germaniques et aspects de l'Allemagne nazie apparaissait dans *Mythes et dieux des Germains*, comme une donnée, qui ne renvoyait ni à la race ni à l'inconscient collectif. Dans les travaux qu'il entreprit par la suite, Dumézil a insisté au contraire sur la continuité consciente de ce qu'il a fini par appeler « idéologie » indo-européenne des trois fonctions⁵⁵. Cette révision autocritique tacite sur un point théoriquement central indique elle aussi qu'après *Mythes et dieux des Germains*, Dumézil avait tourné la page.

Carlo GINZBURG
Université de Bologne
Traduit par Elsa Bonan

NDLR. — Le prochain numéro des *Annales* contiendra la réponse de Georges Dumézil à Carlo Ginzburg. En attendant, G. Dumézil demande aux lecteurs de se reporter à la réfutation qu'il a faite à l'article d'Arnaldo Momigliano, sur lequel C. Ginzburg s'appuie, dans *L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux*, Paris, 1985 (pp. 299-318).

NOTES

Je remercie pour leurs suggestions et pour leurs indications Kyung Ryong Lee, Arnaldo Momigliano, Adriano Prosperi, Gianni Sofri, Jean Starobinski. La responsabilité de ce que j'ai écrit me revient bien entendu. Une première version de ce texte a été publiée dans *Quaderni Storici*, n° 57, 1984.

1. Cf. les déclarations faites par Dumézil en 1980 à J. Bonnet et D. Pralon, dans F. DESBORDES et autres, *Georges Dumézil*, Paris, 1981, pp. 20-23. Même dans la bibliographie raisonnée qui termine l'ouvrage, la césure de 1938 est signalée explicitement (p. 341).

2. G. DUMÉZIL, *Gli dei dei Germani*, tr. it., Milan, 1974, p. 11.

3. A. MOMIGLIANO, « Premesse per una discussione su Georges Dumézil », dans *Opus*, II, 1983, p. 331. Le fascicule contient plusieurs essais, presque tous présentés au cours d'un séminaire sur Dumézil qui s'est tenu à Pise en janvier 1983.

4. C'est étrange, mais il ne figure ni dans le catalogue de la Bibliothèque Nationale, ni dans celui de la bibliothèque de la Sorbonne. A la British Library il se révèle « mislaid ». J'en ai retrouvé deux exemplaires : un à la Carolina Rediviva de Upsala, l'autre au Deutsches Archäologisches Institut de Rome.

5. *Deutsche Literaturzeitung*, 61, 1940, coll. 943-945.

6. Marc BLOCH, *Revue historique*, 188, 1940, pp. 274-276.

7. G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 153-157. Le commentaire de C. S. LITTLETON, *The New Comparative Mythology*, Berkeley, 1982, p. 63 est scandaleusement superficiel : « It was perhaps ironic that it was in 1939, the year Hitler's legions began their grisly march, that Dumézil first focused his attention upon the Germanic branch of the I.E. speaking world. »

8. *Ibid.*, p. 79 ss, en particulier pp. 90-91.

9. *Ibid.*, p. 157.

10. *Ibid.*, pp. 138-139. Sur ces aspects de la propagande nazie, voir en général G. L. MOSSE, *La nazionalizzazione delle masse*, tr. it., Bologne, 1975.

11. Cf. ce que dit Dumézil lui-même dans l'interview déjà rappelée (F. DESBORDES et autres, *Georges Dumézil*, *op. cit.*, p. 20).

12. Cf. l'introduction de J. LE GOFF à M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1983, p. iv et *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, dans M. BLOCH, *Mélanges historiques*, I, Paris, 1963, pp. 16-40.

13. M. BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, 1952, pp. xiv, 46 ss.

14. *Apologia della storia o mestiere dello storico*, tr. it., Turin, 1969, p. 43 ss.

15. *La société féodale. Les classes et les gouvernements des hommes*, Paris, 1940, p. 47 ss. La référence de DUMÉZIL aux *Rois thaumaturges* se trouve dans *Mythes*, *op. cit.*, p. 53.

16. A. GRENIER, dans *Revue des études anciennes*, XLI, 1939, pp. 378-379.

17. *Discours de réception de M. Georges Dumézil à l'Académie Française et réponse de M. Claude Lévi-Strauss*, Paris, 1979, pp. 73-74.

18. Cf. l'introduction de F. JESI à G. DUMÉZIL, *Ventura e sventura del guerriero*, tr. it., Turin, 1974, p. xii ss.

19. J.-Cl. RIVIÈRE, « Actualités de Georges Dumézil », *Éléments*, nov.-déc. 1979, pp. 15-17 ; *Georges Dumézil*, dans F. DESBORDES et autres, *op. cit.*, p. 39, et le passage cité par J. SCHEID dans *Opus*, II, 1983, p. 352, note 1 : « Qu'est-ce que " l'âme indo-européenne " ? Tout ce que je peux dire, c'est que ce que j'entrevois du monde indo-européen m'aurait fait horreur. Je n'aurais pas aimé vivre dans une société où il y avait un *Männerbund*... ou des druides », etc.

20. H. USENER, « Ueber vergleichende Sitten und Rechtsgeschichte », dans *Verhandlungen*

der 42. *Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien*, 1893 ; H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbünde*, Berlin, 1902.

21. L. WEISER, *Altgermanische*, op. cit., qui renvoie aussi à M. ZELLER, *Die Knabenweißen. Eine ethnologische Studie*, Berne, 1923 (discussion systématique qui donnait déjà une grande importance à la contribution de REIK : cf. p. 120 ss).

22. W.-E. PEUCKERT et O. LAUFFER, *Volkskunde. Quellen und Forschungen seit 1930*, Berne, 1951, p. 118, où l'on fait la distinction entre l'inspiration « bündisch » de Lily Weiser et celle « influencée par les événements politiques » (lire : le nazisme) de O. Höfler et R. Stumpfl. Les positions de ces trois chercheurs sont au contraire assimilées de manière générique sous l'étiquette de l'école de Much par W. EMMERICH, *Germanistische Volkstumsideologie*, Tübingen, 1968, p. 202.

23. W. LAQUEUR, *Young Germany. A History of the German Youth Movement*, Londres, 1962.

24. L. WEISER, *Altgermanische*, op. cit., p. 24.

25. *Ibid.*, p. 51.

26. *Ibid.*, p. 48. L. WEISER revint sur ce dernier thème dans un essai important : « Zur Geschichte der altgermanischen Todesstrafe und Friedlosigkeit », *Archiv für Religionswissenschaft*, XXX, 1933, pp. 209-227.

27. R. STUMPF fit allusion à l'existence d'un second volume en déclarant y avoir puisé, *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*, Berlin, 1936, p. x. Dans l'introduction à *Kultische Geheimbünde* (p. xi, note 1), Höfler releva que le livre, qui devait à l'origine s'intituler *Totenheer-Kultbund-Fastnachtspiel*, était en substance déjà terminé depuis janvier 1932.

28. Il faut remarquer que le VI^e chapitre de *Mythes et dieux des Germains*, largement basé sur les recherches de Höfler, est repris en partie dans *Ventura e sventura*, op. cit., p. 141 et suiv. Cf. en outre l'introduction de HÖFLER à la traduction allemande de *Loki* (Darmstadt, 1959), et la contribution de DUMÉZIL à la *Festgabe* pour le soixante-quinzième anniversaire de Höfler (Vienne, 1976), avec des essais de M. ELIADE, S. GUTENBRUNNER (auteur de compte rendu sur *Mythes et dieux des Germains* cité à la note 5), etc. Une invitation à utiliser avec prudence les recherches de L. Weiser et de Höfler dans G. WIDENGREN, *Der Feudalismus im alten Iran*, Cologne et Opladin, 1969, p. 45 ss. De L. WEISER-AALL, cf. *Volkskunde und Psychologie. Eine Einführung*, Berlin et Leipzig, 1937, pp. 105-106. De S. WIKANDER, cf. *Der arische Männerbund, Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund, 1938, p. 64 ss. De K. MEULI, cf. le compte rendu très favorable dans *Schweizerisches Masken und Maskenbräuche* (1943), repris dans *Gesammelte Archiv für Volkskunde*, XXXIV, 1935, p. 77, et le jugement beaucoup plus critique dans *Schweizer Schriften*, Th. GELSER éd., Bâle-Stuttgart, 1975 (2 vols, avec pagination continue), p. 227, note 3. Il faut noter qu'à partir de 1938 Meuli prit publiquement position dans le sens antinazi : cf. l'appendice biographique de F. JUNG, *ibid.*, pp. 1166-1167. Voir aussi A. CLOSS, *Iranistik und Völkerkunde*, dans *Monumentum H. S. Nyberg*, I, Leiden-Téhéran-Liège, 1975, p. 157 ss.

29. O. HÖFLER, *Kultische Geheimbünde*, op. cit., pp. 205-206.

30. *Ibid.*, pp. 277-278. Sur les discussions, dans le domaine du folklore qui s'inspirait du nazisme, entre ceux qui soutenaient la primauté du rite et ceux qui soutenaient la primauté du mythe, cf. W. EMMERICH, *Germanistische*, op. cit., p. 202 ss.

31. N. COHN, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1975, p. 107 ss.

32. F. RANKE, *Der wilde Heer und die Kultbünde der Germanen, Eine Auseinandersetzung mit Otto Höfler* (1940), repris dans *Kleine Schriften*, H. RUPP et E. STUDER eds, Berne, 1971, pp. 380-408 (il faut rappeler que Ranke fut le seul folkloriste allemand qui décida d'émigrer parce qu'antinazi ; cf. W. EMMERICH, *Germanistische*, op. cit., p. 159). Höfler répondit bien des années plus tard en proposant à nouveau ses anciennes thèses, sans modifications ou additions substantielles sur le plan documentaire : cf. *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Vienne, 1973 (« Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 279. Band, 2. Abhandl. »).

33. L. WEISER, *Altgermanische*, op. cit., pp. 77, 55, 82. Je me propose de revenir sur ces thèmes dans un ouvrage qui paraîtra prochainement.

POLÉMIQUES ET CONTROVERSES

34. O. HÖFLER, *Kultische*, op. cit., p. 341. Sur l'extase, la page 262, note 337 a, à propos de R. OTTO, *Gottheit und Gottheiten der Arier*, 1932 est tout à fait éclairante. Sur les thèmes de la fertilité, cf. pp. 87 ss, 286 ss.

35. Ainsi HÖFLER polémique avec F. VAN DER LAYEN dans *Zeitschrift für deutschen Altertum*, N.F. 73, 1936, pp. 109-115, en particulier p. 110. Mais voir déjà dans le même sens *Kultische*, op. cit., p. 15. Cf. aussi A. CLOSS, « Die Religion des Semnonenstammes », *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, p. 665 ss.

36. K. MEULI, *Die deutschen Masken*, 1933, dans *Gesammelt Schriften*, op. cit., p. 160 où l'interprétation dans un sens rituel, développée par la suite par Höfler, était déjà proposée.

37. O. HÖFLER, *Kultische*, op. cit., p. 345 ss. W. KROGMANN faisait déjà observer dans un compte rendu percutant (*Archiv für das Studium des neueren Sprache*, 168. Band, 90, 1935, en particulier pp. 98-104) que l'ensemble de la thèse de Höfler était nettement contredite par ce document (publié à l'origine dans *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, 22, 1924). J'ai proposé une interprétation complètement différente de ce dernier dans *Les batailles nocturnes*, Paris, 1984, pp. 49-53.

38. O. HÖFLER, *Kultische*, op. cit., p. 357. Un passage analogue est cité dans le brillant article de H. BAUSINGER, « Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistische Volksforschung », *Zeitschrift für Volkskunde*, II, 1965, pp. 177-204, en particulier p. 189. Höfler formula ses thèses d'une façon encore plus nettement philo-nazie dans *Die politische Leistung der Völkerwanderungszeit*, Neumünster, 1939 (surtout dans les dernières pages).

39. La phrase est citée par G.-L. MOSSE, *Le origini culturali del Terzo Reich*, tr. it., Milan, 1968, p. 319.

40. W. LAQUEUR, *Young Germany*, op. cit., pp. 109, 193-194. Krebs, responsable du parti nazi à Hambourg, fut expulsé en 1933.

41. H. SPEHR, « Waren die Germanen 'Ekstatiker' ? », *Rasse*, 3, 1936, pp. 394-400.

42. *Revue historique*, 181, 1937, pp. 437-38 (cf. pp. 434-435).

43. La lettre est citée dans le recueil de D. HOLLIER, *Le Collège de Sociologie, textes de Bataille, Caillois, etc.*, Paris, 1979, p. 541 ss. Je me suis largement servi de cet ouvrage extrêmement utile.

44. Voir la lettre de Mauss à S. Ranulf citée par S. LUKES, *Émile Durkheim : His Life and Work*, Londres, 1973, pp. 338-339, note 71. Le texte original est reproduit dans l'essai, très superficiel, de S. RANULF, « Scholarly Forerunners of Facism », *Ethics*, 50, 1939, pp. 16-34.

45. D. HOLLIER, *Le Collège*, op. cit., pp. 276-277 et *passim*.

46. *Ibid.*, pp. 23-24.

47. La lettre figurait à l'exposition organisée par la Bibliothèque Nationale à la mémoire de Queneau en 1978 ; elle est également mentionnée dans le catalogue *Raymond Queneau plus intime*, Paris, 1978, n. 38. Je la cite de mémoire.

48. D. HOLLIER, *Le Collège*, op. cit., p. 251.

49. Cf. sur tout ceci les textes reproduits dans l'appendice, *ibid.*, p. 565 et suiv. (voir p. 567 ss une attaque vulgaire de Georges Sadoul contre Bataille, parue dans *Commune*, revue dirigée, entre autres, par Aragon. Aussi bien Sadoul qu'Aragon devaient se faire pardonner par le parti communiste, leurs propres péchés surréalistes). Cf. aussi le compte rendu de BENJAMIN sur *L'aridité* de Caillois, dans W. BENJAMIN, *Critiche e recensioni*, tr. it., Turin, 1979, p. 314, qui terminait en concluant : « Il est triste de voir comment un vaste courant trouble et obscur est alimenté par des sources situées à une grande altitude. »

50. D. HOLLIER, *Le Collège*, op. cit., pp. 548-550.

51. *Ibid.*, p. 421 ss, 323 ss, 447 ss, 164 ss.

52. L. FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1965, pp. 221 ss, en particulier p. 238.

53. Il est assez impressionnant de trouver dans la *Festschrift* dédiée à Herman HIRT (*Germanen und Indogermanen. Volkstum, Sprache, Heimat, Kultur*, Heidelberg, 1936) l'écrivain raciste H. F.-K. Günther ou l'anthropologue H. Semper (qui produisait son propre portrait comme exemple d'aryen de pure race nordique auprès de celui du sémite Félix Mendelssohn.

Cf. « Zur Rassengeschichte der Indogermanen Irans », I, pp. 341-56, ill. 1) auprès de chercheurs du niveau de Dumézil ou de Benveniste. S'agissant d'un juif, la présence de ce dernier est doublement surprenante. Il faut noter en tout cas que Benveniste voulut confirmer, à la fin de sa propre contribution (« Tokharien et Indo-Européen », II, pp. 227-40) l'impossibilité de proposer, sur des bases linguistiques, la localisation de l'*Urheimat* indo-européenne en Europe septentrionale. Le directeur de la *Festschrift* (H. Arntz) intervint en insistant, entre crochets, sur la thèse contraire que la linguistique indo-européenne nazie avait adoptée.

54. La continuité raciale (« biologique ») est soulignée par O. HÖFLER, auprès de la continuité linguistique et spirituelle, *Das germanische Kontinuitätsproblem*, Hambourg, 1937. Aujourd'hui, Höfler préfère insister plutôt sur la pérennité des archétypes et se référer explicitement à M. Eliade. Cf. *Ueber somatische, psychische und Kulturelle Homologie. Vererbung und Erneuerung*, Vienne, 1980 (« Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 336. Band, Homologie-Studien zur germanischen Kulturmorphologie », n° 1), en particulier p. 38 ss. Il est évident que cette convergence ne signifie pas que les interprétations axées sur les archétypes ont nécessairement des implications racistes, mais les orientations juvéniles d'Eliade dans le sens raciste et antisémite ne doivent pas être oubliées (cf. F. JESI, *Cultura di destra*, Milan, 1979, p. 38 ss).

55. F. DESBORDES, « Le comparatisme de Georges Dumézil. Une introduction », dans F. DESBORDES et autres, *Georges Dumézil, op. cit.*, pp. 45-71, particulièrement pp. 59-60, qui cite comme exceptionnelle une allusion à une structure conceptuelle « parfois presque inconsciente » (*L'héritage indo-européen à Rome*, 1949). Mais dans *Mythes et dieux des Germains* on parlait, souvenons-nous, de « mouvement spontané » et d'« accord préétabli entre le passé et le présent » opposé aux cas d'« imitation consciente du passé » : C'est précisément ce passage qui a été cité par A. Schnapp comme preuve que Dumézil avait cédé à une mode académique philo-raciste (cf. « Archéologie, archéologues et nazisme », dans *Pour Léon Poliakov ; le racisme, mythes et sciences*, par M. OLENDER, Bruxelles, 1981, pp. 308 et 315, note 54 ; à la suite d'une erreur dans la citation, la phrase se référant à Hitler a été omise). En réalité, cette page de Dumézil, assez ambiguë (donc interprétable, comme nous l'avons vu, de plusieurs façons) ne contient pas de formulations racistes. Schnapp lui-même semble finir par l'admettre, lorsqu'il remarque que Dumézil « a toujours pris ses distances à l'égard des interprétations biologiques et racistes du fait linguistique indo-européen » (p. 315, note 54).